

CONSIDERATIONS CONCERNING COMMUNITY IN PLATO'S REPUBLIC AND ARISTOTLE'S POLITICS

CONSIDERATIONS CONCERNING COMMUNITY IN PLATO'S REPUBLIC AND ARISTOTLE'S POLITICS

Jaqueline STEFANI

Professora pesquisadora do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Letras
da Universidade de Caxias do Sul
E-mail: wesleydejesusbarbosa1980@gmail.com

Lucídio CONZATTI JÚNIOR

Doutorando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul.
E-mail: lucipivi@gmail.com

RESUMO:

O artigo analisa comparativamente o pensamento político exposto na *República* de Platão e na *Política* de Aristóteles no que tange às noções de comunidade, propriedade, justiça e governo. A constituição da cidade, na *Política*, dissona da ideia de comunitarismo da *República* em que famílias e bens devem ser comuns. As concepções de justiça e de propriedade também diferem: ainda que para ambos a justiça seja imprescindível na constituição da comunidade e do governo, a analogia platônica entre partes da alma e partes da cidade é criticada por Aristóteles. Sobre o governo, Aristóteles parece devedor da concepção platônica, mas difere por pensar que uma maioria de homens bons decide melhor que um só homem, ainda que excelente.

PALAVRAS-CHAVE:

Platão, Aristóteles, Política, Justiça, Comunidade.

ABSTRACT:

The article comparatively analyzes the political thought presented in Plato's *Republic* and Aristotle's *Politics* regarding the notions of community, property, justice, and government. The constitution of the city in *Politics* diverges from the communitarian idea in the *Republic*, where families and property are supposed to be communal. The conceptions of justice and property also differ: although both consider justice essential in the constitution of the community and government, Aristotle criticizes Plato's analogy between parts of the soul and parts of the city. Regarding government, Aristotle

appears indebted to Plato's conception but differs in believing that a majority of virtuous individuals decides better than a single, even excellent, individual.

KEYWORDS:

Plato, Aristotle, Politics, Justice, Community.

1 Introdução

É fato que todo o conceito político abarca aquilo que é de alguma maneira compartilhado por pessoas. Assim, a política é uma arte do comunitário. As coisas que são comuns a vários indivíduos formam um todo maior e esses indivíduos entrelaçados formam uma comunidade. É a respeito das coisas da comunidade que pode tratar a política. A comunidade, para fins de definição deste trabalho, é a coletividade de pessoas que formam um organismo, uma massa.

O objetivo deste trabalho é produzir uma análise comparada da maneira pela qual cada um dos dois grandes autores seminais da Grécia Antiga aborda e caracteriza a comunidade de pessoas, em suas obras principais referentes à política.

Começaremos analisando a forma pela qual Platão trata a comunidade na *República* de forma sucinta. Para tratar da comunidade na *República*, faz-se necessário abordar a formação, a virtude (em suas várias formas: sabedoria, coragem, temperança e justiça), a forma de governo e a educação da cidade perfeita e a relação de tais características com o âmbito mais restrito do indivíduo, tal como Platão a concebeu. A abordagem será feita tendo sempre como referência precípua a noção de justiça (*dikaionê*), tema central da *República*.

Na sequência, procederemos com uma breve análise de como Aristóteles investiga o conceito de comunidade na *Política*. Para tanto, há que se investigar o conceito de justiça, a crítica aristotélica ao pensamento platônico sobre a semelhança estrutural entre a alma e a cidade, sobre a comunhão de filhos e mulheres, de bens e propriedades e, sobretudo, sobre as formas de governo.

2 A visão de Platão sobre a comunidade

Para compreender o conceito de comunidade na *República*, há que se levar em conta: i) o espelhamento empreendido por Platão entre, por um lado, a harmonia almejada entre as partes da alma do indivíduo e, por outro, a harmonia pretendida entre os elementos que compõem uma cidade; ii) a noção de justiça como virtude; iii) o problema da propriedade privada; iv) a concepção de formação e os tipos de alma e v) a análise sobre as formas de governo. É o que apresentaremos neste capítulo.

2.1 O justo individual e comunitário

A questão central colocada por Platão na *República* diz respeito à investigação sobre a definição de justiça (*dikaiosunê*). Ao longo do Livro I, várias são as tentativas de definir o que é a justiça feitas pelos interlocutores socráticos, tais como “devolver o que se recebeu” (*Rep.*, 331d) ou “a vantagem do mais forte” (*Rep.* 339a), e a todas elas Sócrates apresentará refutações por meio de casos que são reconhecidos como justos, mas que não se coadunam com aquelas definições propostas.

Ora, na busca por definir o que é o justo e o injusto no âmbito individual humano, há que se investigar em que sentido se diz, no âmbito maior, a saber, o da cidade, o que é o justo e o injusto, pois em coisas maiores parece ser mais fácil identificar seus elementos. Além disso, Platão compreende que haveria uma relação por analogia entre a alma do indivíduo e a cidade, como se a segunda fosse a primeira em âmbito ampliado (Pradeau, 1997). Do mesmo modo, tendo encontrado o que se procura no âmbito maior da cidade, o âmbito menor do indivíduo será encontrado por semelhança (*Rep.* 369a):

A ordem justa e o bem-estar do Estado dependem da ordem justa, individualmente. O peso que Platão confere à educação mostra que a virtude individual pressupõe uma boa legislação. Quando a virtude do indivíduo se desintegra leva junto a ordem do Estado. O bem-estar do indivíduo e o progresso do Estado dependem um do outro. (Ricken, 2008, p. 87).

Assim, como explica Bolzani Filho (2006, p. XXVI) na introdução à *República*: “a passagem da investigação da justiça no indivíduo para a investigação da justiça na cidade estabelece um elo indissolúvel entre a conduta individual e a ação na cidade, entre uma política e uma ética”. É desse modo que, iniciando a investigação da justiça na cidade, Platão, nas palavras de Sócrates, dirá que a causa da existência das cidades é a necessidade que os indivíduos possuem, pois não são

autossuficientes (*Rep.* 369b). É preciso que o indivíduo tenha alimentação, moradia, vestimenta etc. Para tanto, é necessário que o agricultor, o sapateiro, o tecelão etc. se reúnam e troquem os objetos resultantes de seus trabalhos entre si, pois um mesmo homem não realizaria de modo excelente tarefas tão distintas.

Aliás, essa tese acerca da função exercida por cada um ser uma como requisito à sua realização de modo excelente será crucial à tese acerca da definição da justiça, como veremos mais adiante: “se deve encaminhar cada um dos cidadãos ao trabalho para o qual tem inclinação natural, de modo que, aplicando-se ao que é seu único trabalho, cada um venha a ser um só e não muitos” (*Rep.* 423d). Por agora basta que fique bem estabelecido que cada profissional deve se dedicar apenas a uma função e não se intrometer nas funções alheias.

2.2 O justo como virtude

A conclusão ao Livro I apresentada por Sócrates já aponta pistas relevantes no delineamento da definição de justiça como sendo uma *virtude da alma* (*Rep.* 352-353). A definição de justiça, contudo, será encontrada apenas no Livro IV. Ali, Sócrates inicia atestando que a meta a ser buscada era uma cidade em que todos fossem felizes (*Rep.* 420b) e que, para isso, deveria a cidade possuir quatro virtudes: coragem, temperança, sabedoria e justiça. Se a sabedoria é apresentada como um certo tipo de judiciosidade nas decisões que dizem respeito à cidade como um todo, sendo uma virtude requerida principalmente na classe dos governantes, a coragem, por sua vez, é a virtude preponderante na classe dos guardiões, e é definida como preservação da opinião correta sobre as coisas que oferecem perigo. Por outro lado, a temperança que, sendo o domínio de certos prazeres, faz com que o indivíduo que a possui seja *senhor de si mesmo*, é apresentada como um tipo de harmonia que, no âmbito individual, deve ocorrer no interior da alma humana entre a melhor parte, a razão (*logos*), e apior, os desejos do apetite (*epithumia*) e do ímpeto (*thumos*). Já no âmbito da cidade, tal harmonia deve ocorrer entre as classes dos governantes, dos guardiões e dos artesãos. Para que haja harmonia, assim como os governantes devem dirigir e aconselhar as demais classes, a razão deve dirigir e aconselhar os desejos.

Diferentemente da coragem, da temperança e da sabedoria, a justiça não recebe uma nova caracterização; antes, é dito que dela já se estava a falar desde o início da obra sem, contudo, saber que era dela que se tratava: “Platão, na voz de Sócrates, põe em marcha a sua empreitada, descrevendo detalhadamente a boa cidade, e separando qual parte dela é a descrição da sabedoria, da coragem e da

temperança. Feito isso, será possível reconhecer que a parte restante vem a ser a justiça” (Silva, 2019, p. 111). Assim, é retomada aquela questão inicial sobre cada um exercer apenas uma função na cidade, de acordo com sua condição e sua natureza, e não se meter em funções alheias as suas (*Rep.* 433b2), pois uma cidade boa é aquela em que “cada um, criança e mulher ou servo, homem livre e artesão, ou governante e governado, já que é um só, faça a tarefa que é a sua, e não se imiscua na dos outros” (*Rep.* 433d); por fim, que a justiça é “cada um possuir o que é seu e realizar o que lhe cabe” (*Rep.* 434a).

2.3 A propriedade privada

A noção de “possuir o que é seu”, todavia, requer uma observação importante: parecem raras as coisas que, de fato, seriam propriedade privada de alguém. Nas ideias mais radicais de comunitarismo, e que podem ser vistas na *República*, a propriedade privada é praticamente inexistente. A justificativa para isso é clara e razoável: “se eles, porém, adquirissem terra própria, moradia e dinheiro, viriam a ser administradores do patrimônio familiar [...] e se tornariam hostis proprietários em vez de aliados dos outros cidadãos” (*Rep.* 417a3). De fato, na concepção da *República*, tanto a riqueza quanto a pobreza dificultam a virtude: a riqueza faz com que os cidadãos se tornem ociosos e negligentes (*Rep.* 421d) e a pobreza faz com que os produtos derivados de seus trabalhos sejam inferiores, por falta de materiais e instrumentos adequados (*Rep.* 421e).

Homens, mulheres e crianças também seriam “comunitários”. Aliás, muito diferente de seus contemporâneos e predecessores, Platão, pela boca de Sócrates, afirmará que a mulher, no que tange às tarefas que deve desempenhar na cidade, em nada diferirá do homem: assim como há mulheres que por natureza são aptas aos mais altos cargos, há outras que por natureza não são, exatamente como ocorre entre os homens. A diferença, portanto, não está no gênero, mas nas almas de cada um, independentemente de serem homens ou mulheres (*Rep.* 454e - 457b).

Bom, nem tudo são flores. Em 459d o leitor, que é nosso contemporâneo, certamente ficará chocado com a ideia de discriminação e de eugenia:

é preciso que [...] os melhores tenham relações com as melhores com a maior frequência e, ao contrário, os mais medíocres com as mais medíocres; e que os filhos daqueles sejam criados, mas não os destes, se é que o rebanho deve ser tão excelente quanto possível. A realização disso tudo só deve ser do conhecimento dos próprios governantes, caso se queira que, em seu conjunto, os guardiões se mantenham sem rebeldia.

Aqueles que nascerem com algum “defeito” (*Rep.* 460c 2) ou forem “menos dotados” deverão ser afastados do convívio comum e escondidos em “lugar secreto e ignorado” (*Rep.* 460c 3). Além disso, todas as crianças seriam criadas pela comunidade e, dessa forma, todos seriam filhos de todos e não haveria distinções genéticas entre as preferências e os afetos. As pessoas pertencem a comunidade antes que tudo e para tudo.

2.4 Da formação dos cidadãos

Os cidadãos passariam por um processo educativo iniciado na tenra infância, processo que visa a educação tanto do corpo quanto da mente. Assim, no que tange à formação, cada cidadão seria instruído para exercer do melhor modo possível uma atividade, a saber, a atividade para a qual nasceu naturalmente melhor dotado, o que está plenamente de acordo com a definição de justiça vista mais acima.

Durante o processo formativo, de acordo com os sinais detectados na alma do cidadão, ele seria classificado e direcionado para determinado campo da vida pública: “é o momento do surgimento da noção talvez mais importante do diálogo, pois é a chave para a viabilização da cidade: a educação. A cidade una e harmônica depende da adequada educação que receberão os artesãos, guardiões e o filósofo” (Bolzani Filho, 2006, p. XXIX).

Os artesãos constituiriam aquela classe de pessoas cujas almas são predominantemente apetitivas (*epithumía*) e para quem os prazeres do paladar e do tato são sempre buscados. Aos guardiões, nos quais a alma é predominantemente irascível (*thumos*) e, por isso, a mais própria para a virtude da coragem, serão facultadas aulas de ginástica para o desenvolvimento pleno do corpo, além de música, para o desenvolvimento da alma (*Rep.* 376e). Para essa classe, a honra é um fim sempre perseguido, assim como o objeto de maior ojeriza é tudo o que envolve humilhação e desprezo: “argutos em sua percepção, rápidos na busca daquele cuja presença perceberam, e fortes, caso tenham que travar uma luta contra ele depois de agarrá-lo” (*Rep.* 375a): tais são as principais características dos guardiões que devem ser desenvolvidas pelo ensino. Além disso, eles devem ser impetuosos com os outros e afáveis com os seus. Interessante notar que é para o correto desenvolvimento da afabilidade que servirá o ensino de música (*Rep.* 401d).

Contudo, se sua alma for do tipo racional, culminará, aos cinquenta anos de idade, na fase na qual o cidadão estará pronto para um supremo sacrifício: abrir mão de si para oferecer os dons de sua sabedoria para a realização do ideal coletivo. Para essa classe, cujas almas são predominantemente dirigidas pela razão (*logos*), e são, por isso, mais aptas para o governo da cidade, após cinquenta anos aprendendo é o momento de devolver, garantir a perpetuidade de um sistema que se apoia na vontade da realização de um ideal ético superior proporcionado pela sabedoria:

A tarefa que cabe a nós, fundadores que somos, é obrigar que as melhores natureza cheguem ao aprendizado que, no que falávamos há pouco, dávamos como o melhor de todos, isto é, ver o bem e fazer aquela caminhada para o alto e, depois que a fizerem e já tiverem contemplado suficientemente o bem, não devemos permitir-lhes o que hoje permitimos [...]. Que permaneçam lá, disse eu, e não queiram descer outra vez. (*Rep.* 519c).

Essa distinção entre as melhores naturezas e os diferentes tipos de alma é apresentada partindo do mito de que, no momento da geração das almas, o deus “em todos os que eram capazes de comandar misturou ouro, e por isso são valiosos, e em todos os que eram auxiliares daqueles misturou prata, mas ferro e bronze nos agricultores e outros artesãos” (*Rep.* 415a)

2.5 Dos tipos de governo

Platão, nas palavras de Sócrates, indaga se seguir os governantes é sempre um ato justo ainda que as leis sejam injustas e beneficiem apenas os próprios governantes (Botelho, 2021). Até que se chegue ao tirano e à tirania, os governos passarão por degenerações. Reforçando seu ponto de vista, Sócrates complementa sua argumentação:

Então, Trasímaco, disse eu, nenhuma outra pessoa, em nenhum posto de comando, na medida em que é chefe, tem em vista e impõe o útil para si mesmo, mas o útil para o governado e para aquele a quem ele presta serviço e, voltando os olhos para isso e para o que é útil e conveniente para aquele, diz tudo o que diz e faz tudo o que faz (*Rep.* 342e).

De acordo com Annas (apud Botelho, 2021, p. 36), o que é justo deve ser analisado sempre dentro do campo moral da comunidade política, sendo a injustiça “a violação dos direitos das pessoas ou a quebra de leis já reconhecidas pelo corpo político. [...] Essa reforma requer a correção dos erros

do passado: distribuição de riquezas, honras, bens, feitas de acordo com requisitos morais fundamentais”.

É nas linhas finais do capítulo IV que Platão nomeará o tipo de governo que até então foi desenhado como sendo ou bem uma monarquia, se o governante for um só, ou bem uma aristocracia, se os governantes forem muitos e, “se essa forma [de governo] é boa e reta, as outras são más e falhas em relação à administração das cidades e à formação da alma dos indivíduos, sendo quatro as espécies de vícios que as atingem” (*Rep.* 449a).

Quanto às formas de governo estabelecidas, a degeneração que se origina no enriquecimento e fortalecimento de menos ilustrados ou virtuosos (*Rep.* 564), que irão constituir-se em oligarcas para em sucessão de desvirtuamentos avançarem para o terreno da tirania, iniciam-se como democratas. As liberalidades e desregramentos da democracia são o caldo de cultivo da tirania (*Rep.* 562c). O discurso assume formalmente a narrativa de uma decadência, de uma degradação progressiva, que inicia com cidade justa e perfeita, e vai se degradando paulatinamente em “timocracia, oligarquia e democracia, até chegar à perversão extrema, à máxima deterioração, representada pela tirania, nadir da vida política” (Oliveira, 2014, p. 40).

Aqui entramos em um terreno perigoso para as ideias atuais de democracia, dado que o discurso platônico a mostra claramente como uma forma de decadência de governo. Contudo, parece importante analisar a crítica exposta na *República* para que, como afirma Oliveira (2014, p. 29): “alcancemos uma compreensão mais madura e filosoficamente menos ingênua do fenômeno democrático, para além das considerações meramente apologéticas e laudatórias que costumam dominar os discursos convencionais sobre o tema”.

O argumento platônico cuja conclusão atesta que a democracia é uma forma de governo corrompida tem como uma de suas premissas que, para ser justo, deve-se saber o que a justiça é. Para descobrir o que ela é, precisamos que aqueles a quem o ouro nutre a alma, os sábios, constituam “uma elite intelectual rigorosamente educada à frente dos negócios públicos, a qual, [...] disporá do conhecimento da verdadeira ordem moral que deve nortear o funcionamento da vida política [...] o que o conduz à necessária proposição da *sofocracia* como o único regime legítimo” (Oliveira, 2014, p. 33). Logo, não seria benéfico à cidade que a maioria das pessoas cujas almas são predominantemente apetitivas e, na melhor das hipóteses impetuosas, domine e administre a cidade, pois elas não têm competência para isso. Se elas assim o fizessem, ter-se-ia um regime democrático que, na visão de Platão, nada mais é que uma nau desgovernada (*Rep.* 488a).

Naquele momento histórico, a democracia era associada à pobreza, assassinato e desterro. Em consequência, a distribuição dos cargos era feita às cegas, imeritoriamente. A crítica segue e, para além da teatralidade da formação das constituições democráticas, também se aprofundam as críticas às liberdades e liberalidades que as conformam. Nesta visão de democracia, a permissividade atrai, com suas nuances e matizes libertárias, deixando que cada indivíduo escolha livremente o que mais lhe agrada, mas gerando consequências trágicas para a comunidade a ponto de seus cidadãos não respeitarem mais qualquer fonte de autoridade. Além disso, da democracia advém a tirania e “a partir da mais extrema liberdade é que nasce a maior e mais rude escravidão” (*Rep.* 564a).

Esta querela a respeito da democracia é bastante conhecida e tradicional e sua razão de ser se fundamenta em uma noção que gera muito mais polêmica do que deveria, pelo fato de que é justamente o mau uso da interpretação do governo dos virtuosos (aristocratas), e também por seu caráter excludente, que levou a preferência dos governos de maioria representativa.

Assim, a cidade justa é um tecido moral que requer uma constituição ética de sua comunidade, constituição correta e bem distribuída das virtudes da coragem, temperança, justiça e sabedoria, que não visa nem ao enriquecimento por ele mesmo nem a frivolidades. Para isso, faz-se necessária a instituição de um grupo de amantes da sabedoria, com o fardo de permanecer à frente da coisa pública e de orientar a vida política e seus desenlaces tendo em vista o atingimento das virtudes supracitadas:

a sua recusa à democracia deriva do fato de que a maioria nem sempre está em condições de decidir, pois o personagem Sócrates chega a argumentar que se se colocar uma decisão de grande importância sob a deliberação de uma maioria de ignorantes certamente eles decidirão de forma equivocada uma vez que tal decisão não estaria em consonância com um princípio norteador e uma ordem racional assim como faria, por exemplo, o rei-filósofo (Silva, 2020, p. 46).

É justo dizer que, no modo como as sociedades são constituídas, de acordo com Platão, a comunidade é formada por um grupo de indivíduos que não aparenta possuir condições de atingir seus ideais se, para tanto, não for trabalhada e dirigida. A visão de comunidade parece ser inegavelmente pessimista em relação às possibilidades de autonomia. Essa coletividade é frágil, precisa constantemente ser protegida de cair nas garras de algum degenerado que se formou em seu próprio seio. É antes pelo ensino da virtude, pela propagação do bem, que se atinge o zênite da possibilidade humana.

3 A visão de Aristóteles sobre a Comunidade

O projeto aristotélico no que tange à filosofia prática é claramente esquemático e é apresentado na *Ética Nicomaqueia*: uma parte da filosofia prática diz respeito à ciência cuja posse nos torna aptos a produzir coisas de modo excelente; outra parte se refere à sabedoria prática, que é uma capacidade verdadeira e raciocinada de deliberar bem com respeito aos bens humanos (EN 1140a-1140b). Além disso, há coisas que desejamos por elas mesmas e coisas que desejamos com vistas a outras coisas. As que desejamos por elas mesmas são melhores e mais elevadas. Não há dúvidas de que o fim que todos desejam é um bem e que tal bem é a felicidade, a qual é buscada por si mesma e não com outros fins em vista. Ora, a felicidade do Estado é um bem maior e mais completo que a felicidade de um indivíduo. A melhor forma de vida na busca da felicidade individual é objeto da ética; o melhor tipo de governo na busca da felicidade da cidade é objeto da *Política* (EN 1094a 1-1095a 20).

3.1 Crítica à analogia platônica entre o justo individual e comunitário

Aristóteles faz o seu trabalho de forma analítica, e desde já deixa claro o entendimento do objetivo da política, logo no começo da conversa.

Vemos que toda a cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens. Ela se chama cidade, e é a comunidade política. (*Pol.* 1252a 1-7).

Assim sendo, Aristóteles logo estabelece um objetivo, uma finalidade, uma hierarquia, bem ao seu modo. Uma cidade é um conjunto que dentro de si tem outros conjuntos formados, todos, no intuito de suprir necessidades inicialmente cotidianas (donde decorre a família, constituída pela união entre homem e mulher, senhor e escravo) e, posteriormente, associações que promovem qualidade de vida melhor, o que está além das necessidades básicas diárias (várias famílias formam um povoado; vários povoados uma cidade). A primazia é do conjunto maior, da cidade, pois ela é autossuficiente e, por isso, superior e primordial. A associação que forma esse conjunto é formada por todas as aspirações constantes em seu interior. É natural do homem associar-se, assim como envolver-se em

relações de poder e hierarquia: “estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural e que o homem é por natureza um animal social” (*Pol.* 1253a 3).

Contudo, há uma diferença fundamental entre a noção de comunidade de Platão e de Aristóteles: enquanto em Platão há uma relação de semelhança estrutural entre a alma do indivíduo e a cidade, para Aristóteles tal analogia é um equívoco de base, como é dito já nas primeiras linhas da *Política*:

Aqueles que pensam que as qualidades do rei, do dono de uma propriedade e do chefe de família são as mesmas, não se exprimem bem; eles acreditam que a diferença entre estas várias formas de autoridade [...] consiste apenas no maior e no menor número de pessoas a ela sujeitas [...] como se não houvesse diferença entre uma grande propriedade e uma cidade, mesmo pequena (*Pol.* 1252a 8-13).

Como bem aponta Vergnières (2003, p. 301), Aristóteles recusa a concepção de que uma cidade funcione como um indivíduo, tal como pensada por Platão: “A *polis* não é indivíduo, é comunidade; a diferença é clara: indivíduo vivo é um composto cujas partes permanecem em potência, uma comunidade é pluralidade cujas partes ou elementos estão em ato”.

3.2 O justo como virtude, mas não no sentido platônico

A noção de justiça, que era questão precípua na *República* platônica, encontrará seu desenvolvimento aristotélico não propriamente na *Política*, ainda que lhe seja fundamental, mas na *Ética Nicomaqueia*, sendo apresentada ao longo de todo o Livro V, diferentemente das demais virtudes do caráter, cuja exposição inicia em III 9, com a investigação sobre a coragem, e se encerra em IV 15, com a análise do pudor, sendo, portanto, apresentadas em torno de dez virtudes em pouco mais de um livro. Se poderia justificar tal destaque ao tratamento da justiça na *Ética Nicomaqueia* em detrimento às demais virtudes morais, por ser ela a virtude particular que diz explicitamente respeito às relações com os outros. As outras virtudes particulares parecem, antes, virtudes dirigidas às ações de um agente em sua busca pela excelência na construção de seu próprio caráter. Outra hipótese para o tratamento privilegiado da justiça pode estar no fato de ser ela a virtude particular que serve de elo entre a ética e a política.

A relação entre ética e política em Aristóteles, ao que parece, encontra sua junção teórica exatamente no conceito de justiça; talvez por isso, como aponta Zingano (2017), o Tratado da justiça da *EN* seja o livro mais citado na *Política* aristotélica sendo que, para buscar o tipo de governo mais excelente, objetivo da *Política*, é necessário buscar o tipo de governo mais justo: aquele que produz o bem comum e a igualdade, cujo cerne é o mérito: “Em todas as ciências e artes o fim é um bem, e o maior dos bens no mais alto grau se acha principalmente na ciência toda poderosa; esta ciência é a política, e o bem em política é a justiça, ou seja, o interesse comum.” (*Pol.* 1282b 11). Nesse sentido, a política é dependente da ética, pois é nela que Aristóteles apresenta o conceito de justiça que fundamentará, portanto, a análise da eleição dos melhores tipos de governo.

A concepção de justiça aristotélica não será fundamentada nos termos da concepção platônica, em que cada um deve realizar bem uma única função. No primeiro capítulo do Livro V, Aristóteles afirma que os homens entendem por justiça a disposição do caráter que torna as pessoas predispostas a desejar e a fazer o que é justo (*EN* 1129a 7). Na sequência, segue introduzindo a famosa distinção entre a justiça como uma virtude particular, e a justiça em sentido amplo ou geral, tida como a virtude inteira. A justiça em sentido estrito significa honestidade e é mais uma virtude moral ou do caráter, como a temperança e a coragem. A justiça em sentido estrito participa do nome e da natureza da justiça em sentido amplo, porque a definição se inclui no mesmo gênero (*EN* 1130b 1); ambas as justiças dizem respeito à relação com outrem, mas a justiça particular se refere à honra e ao dinheiro, ao passo que a justiça geral diz respeito a todos os objetos com que se relaciona o homem de bem. No Livro III, Aristóteles afirma que a justiça geral é a virtude inteira e não uma parte dela (*EN* 1130a 9).

Em 1134b (*EN*) há a distinção entre justiça natural e legal como partes da justiça política. Aristóteles inicia sua exposição afirmando que a justiça natural é aquela que é a mesma em qualquer parte do mundo ao passo que a justiça legal consistiria naquela que, após ser estabelecida, valerá para todos os cidadãos de determinado lugar, por determinado tempo; trata-se, por certo, de uma justiça por convenção, por decisão humana, por isso não é igual em toda a parte. Contudo, para além da justiça legal “há um justo que é por natureza, embora seja todo ele mutável” (*EN* 1134b 29). Ora, ao que parece, ambas as justiças são mutáveis (podem ser de outro modo), mas uma é por natureza, outra por convenção.

Não é nosso objetivo aqui responder ao problema do justo natural aristotélico. Contudo, parece razoável supor que o fato de visar ao bem comum é o que é tomado como justo natural dentro do justo político. Assim, o justo natural tem como fim o que há de melhor (Amorim, 2011). No

entanto, o que é justo por natureza possui uma determinada mutabilidade, conforme afirma Zingano (2017, p. 242): “[...] pois se difrata em três estruturas constitucionais que promovem o bem comum: a monarquia, a aristocracia e o regime constitucional [...]”, o que significa que o justo natural, em certa medida, é mutável, não, certamente, no que o constitui como justo, mas na forma de aplicação, pois depende do tipo de governo em questão:

[...] não há uma única constituição correta, mas três, e aqui está a variabilidade do justo natural: a cada uma corresponde um tipo de cidadão e em cada uma se constrói um corpo de legislação e de direito graças ao qual a justiça se impõe entre todos os iguais e se reflete, sob a forma de uma relação de semelhança, nas esferas desiguais que pertencem à cidade (isto é, no justo econômico segundo seus três tipos) (Zingano, 2017, p. 244).

Tal justo natural, portanto, está na base da constituição de uma cidade justa, diferindo de modo considerável da justiça legal.

3.3 O direito à propriedade privada

No livro II da *Política*, Aristóteles questionará o sistema de bens comunitários proposto na *República* em que filhos, mulheres e propriedades em geral devem ser compartilhados por todos e proporá uma ampla variedade de argumentos para combater aspectos do que ele entende ser o saldo da defesa platônica de seu modelo de cidade. Sobre a comunhão, ou divisão das mulheres, ele usa a lógica da distinção entre comunidade, família e cidadão para afirmar que a cidade ideal para Platão significaria a destruição da cidade porque ela pretendia apagar todas as diferenças entre seus constituintes por meio de uma ordenação rígida da liberdade.

Se para Aristóteles a unidade real deve ser feita de elementos que diferem em espécie, uma cidade cheia de iguais não é uma cidade, mas sim uma aliança militar, afirma ele. E um grupo não representa, de fato, uma urbanidade verdadeira. A composição social da comunidade deve refletir suas necessidades e exigências, pois a pequena fatia da sociedade que leva uma boa vida à maneira aristotélica, precisa ser atendida por outra fatia. De algo tão simples como um par de sandálias a uma ânfora de azeite, não há chance para essa camada superior se envolver nessas atividades subintelectuais se quiserem alcançar os objetivos que Aristóteles estabelece. Assim, em parte, a *República* de Platão está em desacordo com a cidade ideal de Aristóteles na *Política*. A idealização parece esquecer

em parte o real funcionamento dos estamentos, dos serviços pesados e desagradáveis que, enfim, alguém tem que fazer.

Além disso, Aristóteles parece colocar uma questão fundamental quando a cidade possui tudo e há uma falta distinta de propriedade privada.

A comunidade de bens, portanto, traz consigo estas e outras dificuldades do mesmo gênero [...] os bens devem ser comuns, em certo sentido, e privados de um modo geral. A administração dos bens, dividida entre os respectivos possuidores, não provocará queixas recíprocas, e eles crescerão porque cada um se dedicará aos mesmos como a um negócio pessoal, só seu. (*Pol.* 1263a 20-30).

É natural para os humanos procrastinar e transferir a responsabilidade para a próxima pessoa responsável, acredita Aristóteles, e, conseqüentemente, se o grupo de tais pessoas for grande o suficiente, ninguém assumirá a responsabilidade pela manutenção, cuidado daquilo que é mantido em comum, e apenas contribuirão para aquilo que lhes interessa.

Essa questão do comunitarismo colocaria fundamentos para a demolição da própria cidade. O fundamento da cidade, para Aristóteles, é a comunidade formada por famílias. Haver uma comunhão de pessoas em um mesmo lugar, que troca entre si mercadorias, é condição necessária para a existência de uma cidade, mas não suficiente. O que constitui uma cidade é a união de famílias para viverem melhor além de amizade que é a razão do convívio. Contudo, a *República* recomenda a comunhão de mulheres e crianças e, assim, não poderia haver famílias. Ora, sem famílias, não pode haver cidade.

Sobre a condição da mulher, contudo, o pensamento aristotélico deixa muito a desejar.¹ A análise inicia em 1260a indagando se homens e mulheres têm a mesma nobreza de caráter e passa a levantar as dificuldades do tema. Tendo em vista que um deve comandar e o outro ser comandado, conceber que homens e mulheres possuem as virtudes em igual grau parece equivocado; equivocado

¹ Há um artigo importante sobre a mulher na filosofia aristotélica escrito por Maria da Graça Schalcher intitulado “Considerações sobre o tema da mulher no pensamento de Aristóteles”, de 1998. Aqui, Schalcher afirma que ainda que homem e mulher sejam livres, eles não são iguais para Aristóteles “acarretando ausência de reciprocidade no poder que, no âmbito da família, não se alterna” e ainda que “tal superioridade [do homem] recoloca em questão a fraqueza da mulher, não apenas na dimensão fisiológica, mas investida de uma conotação ético-metafísica, através da analogia com as relações entre alma e corpo e as partes da alma, uma provida e a outra desprovida de razão” (1998, p. 337).

também seria conceber que há uma diferença quantitativa, como se o homem possuísse a nobreza de caráter em maior quantidade que a mulher. Ambas as concepções seriam equivocadas, pois a diferença entre comandar e ser comandado não é quantitativa, mas qualitativa. Por outro lado, se apenas quem comanda possuísse nobreza de caráter, justiça, temperança e coragem, então o comandado jamais cumpriria bem sua função. A conclusão provisória é que ambos, quem comanda e quem é comandado, têm qualidades morais, mas que tais qualidades diferem em um e em outro. Para explicar sua conclusão, Aristóteles trará o argumento da divisão entre irracional e racional no interior da alma. Assim como, por natureza, a parte racional deve comandar a parte irracional para que o agente seja virtuoso, o homem deve comandar a mulher, o homem livre deve comandar o escravo e o adulto a criança. Assim, “todos possuem as várias partes da alma, mas possuem-nas diferentemente, pois o escravo² não possui de forma alguma a capacidade de deliberar, enquanto a mulher a possui, mas sem autoridade plena” (*Pol.* 1260a 10). Ao menos nesse ponto vê-se claramente a superioridade de Platão que pensava que os seres humanos não apresentavam capacidades diferentes por seu gênero. Competência e incompetência assim como virtude e vício poderiam ser encontradas em homens e mulheres, igualmente.

3.4 Dos tipos de governo

Como visto mais acima, a constituição de conjuntos, constante na *Política*, que formam uma comunidade de núcleos, dissona da ideia básica de comunitarismo da *República*. Aristóteles inicia a investigação perguntando sobre a função do cidadão e afirma que, ainda que cada cidadão tenha uma função distinta na sociedade, a preocupação de todos é a segurança da comunidade. Afora questões de ordem mais técnica de definição do cidadão, o termo que importa mais fundamentalmente na

² A questão da escravidão também merece algumas linhas pois, da forma como é apresentada na *Política*, apesar de causar arrepio ao leitor hodierno, “entende o escravo como homem e racional, embora ele possua apenas a razão técnica, faltando-lhe a deliberação prática” (Brighente, 2012, p. 145). A escravidão não deve de modo algum ser estabelecida por lei, segundo Aristóteles, pois apenas a escravidão natural, aquela onde há uma alma naturalmente servil, sendo o escravo natural incapaz de instituir um fim dirigente par sua vida, seria justa. Escravidão natural significa “aquela que se estabelece de forma espontânea entre um senhor natural e um escravo natural” (Brighente, 2012, p. 145). A liberdade é atributo apenas daqueles que foram corretamente educados na virtude e a escravidão não deve resultar de coação ou violência, mas de um alinhamento de interesses e, inclusive, de amizade entre senhor e escravo.

definição de Aristóteles é que se pode ser um bom cidadão ao mesmo tempo em que não se é um bom homem: tudo dependerá do regime de governo em voga. Assim, em alguns casos, um bom cidadão e um bom homem coincidem, em outros não. Fato é que a virtude cívica não se imiscui obrigatoriamente na virtude moral, e, portanto, resta ao indivíduo que cumpra de forma exemplar com os preceitos constitucionais de sua comunidade, mesmo sendo um indivíduo imoral, para que possa ser um bom cidadão: “todos devem possuir a bondade do bom cidadão (esta é a condição indispensável para que uma cidade seja a melhor possível), mas é impossível que todos possuam a bondade de um homem bom” (*Pol.* 1277a 1).

Na escolha do regime que deve ser adotado em uma determinada coletividade, há algo que vale para todas: “as constituições cujo objetivo é o bem comum são corretamente estruturadas, de conformidade com os princípios essenciais de justiça, enquanto as que visam apenas ao bem dos próprios governantes são todas defeituosas e constituem desvios das constituições corretas” (*Pol.* 1279a 16). Assim, a política parece ser dependente da ética, pois o melhor governo é o mais justo e o que promove a igualdade. Contudo, *igualdade* se diz de muitos modos, a depender do tipo de governo. Pode-se dizer que, *grosso modo*, na monarquia é uma pessoa apenas que governa e a igualdade é a riqueza ou a nobreza de nascimento; na aristocracia são algumas poucas pessoas que governam e a igualdade é a virtude; no regime constitucional a maioria governa e a igualdade é a liberdade. Os desvios seguem, respectivamente, como tirania (se o governo monárquico é despótico), oligarquia (se a aristocracia é definida pela riqueza) e democracia (se o regime constitucional é exercido pelos mais pobres e mais numerosos). Das formas degeneradas, a pior é a tirania, depois a oligarquia e por último a democracia, que é das três o mal menor.

Independentemente do tipo de governo, Aristóteles parece afirmar que o melhor é seguir as leis do que o julgamento de um governante. A razão para isso é que as leis estão livres de emoções e desejos e são destituídas de interesses pessoais. Contudo, para todos os casos em que a lei, por ser geral, não responde perfeitamente ao caso particular, Aristóteles parece defender que o julgamento será mais justo se feito por várias pessoas ao invés de uma apenas, pois é fácil que uma ou poucas pessoas se corrompam, mas difícil que isso ocorra em um grande número, fazendo com que errem todas as pessoas envolvidas, coletivamente.

É em 1281b-1282b que vemos o interessante argumento aristotélico de que um grande número de pessoas, ainda que individualmente inaptas a governar e bem deliberar, julga tão bem ou até melhor que um pequeno grupo, ainda que de especialistas e sábios: “É realmente possível que os integrantes da maioria, apesar de serem isoladamente homens bons, possam ser melhores quando

reunidos, não individualmente, mas coletivamente, do que os poucos individualmente bons” e que “onde há muitos homens, cada um tem uma certa porção de bondade e prudência, e que quando eles se reúnem [...] podem assumir uma só personalidade quanto às faculdades morais e intelectuais” (*Pol.* 1281b 1-5). É assim que, se a maioria é composta de homens bons, então será melhor que a maioria governe do que um só homem, ainda que excelente. Ao primeiro caso Aristóteles chamará de um tipo de aristocracia; ao segundo, monarquia.

Concluirá Aristóteles que determinar qual a melhor forma de governo não é simples, pois depende das características da cidade, mas que, em geral, três são as formas válidas, monarquia, aristocracia e regime constitucional e que

destas a exercida pelos melhores homens deve ser necessariamente a melhor e esta é aquela em que algum homem, ou uma família inteira, ou um grupo de homens, pode-se mostrar superior em qualidades a todos os demais cidadãos juntos, e na qual os cidadãos querem ser governados, e aquele homem, ou a família inteira, ou o grupo de homens, quer governar com o objetivo de dar a todos a vida mais desejável (*Pol.* 1288a 35).

Via de regra, nas cidades, as partes com mais densidade populacional (*Pol.* 1296b 20) eram as partes com mais pobres, mas isso por si só não poderia determinar a força daquela representação. A comunidade que Aristóteles estuda e interpreta é ativa, capaz de cuidar de si e capaz de defender-se. Vulnerável, sim, a forças estranhas, mas plenamente capaz, porém, de organização.

4 Comparando as visões

O objetivo desse trabalho foi analisar a forma com que as duas principais obras políticas da era de ouro helênica olharam para as comunidades enquanto coletividade, analisando suas perspectivas de governo, de justiça, de propriedade privada e de formação, com a finalidade de compreender a relação entre ética e política e o conceito de comunidade.

A proposta das duas obras tem uma formatação oposta, em estilo e intenção. A *República* é um diálogo, com uma extensão consideravelmente superior, com nuances poéticas, entremeada de mitos muito importantes para a formação da cultura ocidental. Tem um caráter de proposição, de sugestão do que poderia ser um ideal de sociedade. A *Política*, por sua vez, tem o caráter analítico, a forma de

tratado, destrinchando os modos operacionais das formas administrativas existentes e procurando classificar e qualificar os agentes políticos e as peças da vida pública e sua valoração.

Há uma preocupação basilar apontada já no início da *República* com a definição da justiça e, posteriormente, uma preocupação fundamental com a ideia de educação. Assim, foi necessário analisar esses conceitos para compreender com mais acerto a noção de comunidade. Ainda que para ambos os filósofos a justiça seja imprescindível para se pensar a comunidade e as formas de governo, a analogia proposta por Platão entre as partes da alma e as partes da cidade, como se a segunda fosse idêntica a primeira em âmbito ampliado, é duramente criticada por Aristóteles. Cidade e indivíduo diferem estruturalmente. Além disso, a definição de justiça difere nas duas abordagens. Com Platão, vemos a justiça em termos de uma harmonia em que cada parte deve exercer bem uma única função. Aristóteles, por sua vez, apresentará uma concepção de justiça muito mais complexa e rica, por várias razões, dentre as quais: pela distinção entre justiça particular e geral, pela distinção entre justiça distributiva e corretiva, pela distinção entre justiça natural e legal etc.

Sobre a propriedade privada, no ideal da *República*, famílias e bens devem ser comuns. O fato é que, para os pensadores ou analistas da cidade, a célula importa mais pelo quanto ela tem valor para o órgão, ou para o corpo, do que por si mesma. A entidade comum tem prevalência sobre o indivíduo, pois há o entendimento de que o maior valor reside no bem maior, e a coletividade é maior que a individualidade. Pastores cuidam bem de bois e ovelhas, mas bem sabemos com que finalidade (*Rep.* 343c). É um projeto subversivo, numa leitura exegética do termo, pois cria uma forma nova de existir humano ao substituir a mais básica forma de unidade social, que é a família. O fundamento da cidade, para Aristóteles, é a comunidade formada por famílias. Contudo, a *República* recomenda a comunhão de mulheres e crianças e, assim, não poderia haver famílias. Ora, sem famílias, não pode haver cidade. Aristóteles, por sua vez, defende a continuidade da família e das responsabilidades individuais que a propriedade enseja.

Sobre a recomendação do melhor tipo de governo, ainda que Aristóteles seja devedor da concepção platônica não só no que se refere à justiça, que deve prevalecer aos interesses individuais e estar na base de qualquer tipo de governo, mas, em certo sentido, também nos governos tidos como melhores (monarquia, aristocracia e regime constitucional) e em suas respectivas degenerações (tirania, oligarquia e democracia), as quais devem ser evitadas, o estagirita é irretocável ao afirmar que se a maioria é composta de homens bons, então será melhor que a maioria governe do que um só homem, ainda que excelente. Isso porque na decisão tomada conjuntamente, cada um com sua parcela de

prudência, parece haver maior probabilidade de acerto no que tange ao bem comum do que na decisão tomada individualmente.

Bibliografia

AMORIM, Ana Paula Dezem. **Sobre a lei em Aristóteles**. 2011. 82 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/4861/3695.pdf?sequence=1> Acesso em 25 out. 2020.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução, introdução e notas de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea** *V I-I5*: Tratado da justiça. Estudo, tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odisseus, 2017.

ARISTOTLE. Politics. In: **The Complete Works of Aristotle**. Trad. David Ross. The Revised Oxford Translation. Ed. Jonathan Barnes. Princeton. Princeton University Press, 1984.

BOLZANI FILHO, Roberto. **Platão: a República**. Introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BOTELHO, Iliada, Santos. **O problema da justiça na República de Platão e o cidadão paradigmático da kallipolis**. Tese. (Doutorado em Filosofia). Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN) da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2021. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/22339/1/II%C3%ADadaSantosBotelho_Tese.pdf Acesso em 10 set. 2023.

BRIGHENTE, Liliam Ferraresi. A escravidão natural na *Política* de Aristóteles. **Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia**, Vol 04, No. 09, 2012. Disponível em: https://www.theoria.com.br/edicao0212/a_escravidao_natural_na_politica_de_aristoteles.pdf Acesso em 06 mai. 2023.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. Platão e a questão da democracia na *República*. **Estudos Filosóficos**, nº 12, 2014, pp. 28-47. Disponível em: <https://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art3%20rev12.pdf> Acesso em 15 set. 2023.

PLATÃO. **República**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PRADEAU, Jean Francois. **Platon et la cité**. Paris: PUF, 1997.

RICKEN, Friedo. **O bem-viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles**. Tradução: Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SILVA, Ana Beatriz de Carvalho e. **A definição de justiça na República de Platão**. Dissertação. (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2019. Disponível em https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-07062019-105246/publico/2019_AnaBeatrizBarbosaDeCarvalhoESilva_VCorr.pdf
Acesso em 12 set. 2023.

SILVA, Edson de Oliveira e. **Justiça e virtude em Platão e Aristóteles**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. (UFPB). João Pessoa. 2020.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles: Physis, Ethos, Nomos**. Tradução de Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 2003.

ZINGANO, Marco. **Ethica Nicomachea V-I-5**: Tratado da justiça. Estudo, tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odisseus, 2017.

SCHALCHER, Maria da Graça. Considerações sobre o tema da mulher no pensamento de Aristóteles. **Phoenix**, Rio de Janeiro, Vol 4, n. 1, pp. 331-344, 1998.
Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/36550/20120>
Acesso em 27 set. 2023.



STEFANI, Jaqueline; CONZATTI JÚNIOR, Lucídio. CONSIDERATIONS CONCERNING COMMUNITY IN PLATO'S REPUBLIC AND ARISTOTLE'S POLITICS. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.20, n.1, 2024, eK24011, p. 01-20.

Recebido: 09/2023

Aprovado: 02/2024